

LA INCOHERENCIA DEL ESCEPTICISMO

Ernesto Sosa

Las recientes tendencias antirrealistas socavan la creencia de que existe un mundo objetivo que podamos conocer a través de la ciencia¹. Me refiero aquí no sólo al Kuhn, Feyerabend, y Rorty, sino también a Popper, pues creo que Feyerabend con su anarquismo y nihilismo es más consecuentemente Popperiano que el propio Popper. Según estos autores no existe tal cosa como el verdadero conocimiento del mundo, ni tan siquiera la creencia justificada. No existe tal cosa ni en la vida diaria ni tampoco en la ciencia. Estas tendencias en la filosofía de la ciencia hacia el relativismo y el subjetivismo, y más radicalmente hacia el anarquismo y nihilismo han resultado en que sea hoy el escepticismo tema de creciente interés en la teoría del conocimiento. Interesa su historia desde la antigüedad e interesan también las propuestas escepticas más recientes. No sólo interesa el escepticismo relativamente estrecho: no sólo el escepticismo en contra de la religión y la metafísica por parte del positivismo, o el escepticismo en contra de Freud por parte de Popper y otros, o el escepticismo en contra de la traducción por parte de Quine. Interesa también el escepticismo más extenso, como el que presenta Wittgenstein según Kripke. E interesan además las propuestas recientes de cómo hacerle frente al escepticismo amplio la del propio Wittgenstein, por ejemplo, y también las muy recientes de Putnam, de Nozick, de Stroud, y de Strawson, en respectivos libros, y la de Davidson en importantes artículo².

Pues bien, es este tema del escepticismo amplio mi tema principal en lo que sigue.

A. Metodología y epistemología

La teoría del conocimiento tiene dos ramas: una práctica y una teórica. La *metodología*, la rama práctica, es como la ingeniería o como el conocimiento del carpintero. Tal conocimiento generalmente se dirige a ciertos fines especiales y no sólo al fin de simplemente conocer más y entender mejor. Un cuerpo de conocimiento tal, es una metodología que especifica como llegar a ciertos fines a través de ciertos medios. Pero para ser útil tal cuerpo de conocimiento necesita interesarse por fines y necesidades de los seres humanos, y por materiales y habilidades asequibles. Para ser conocimiento verdaderamente práctico, desde nuestro punto de vista como seres humanos, los fines han de ser fines valiosos para nosotros, y los medios han de involucrar sólo materiales y habilidades asequibles con esfuerzo proporcional al valor de los fines. Compárense el monje budista, y el ingeniero contemporáneo. El conocimiento práctico es algo relativo: lo

que es conocimiento práctico para el monje no siempre lo es para el ingeniero, y viceversa.

El conocimiento teórico, por otro lado, simplemente especifica datos o hechos, sin importar si ayudan o no a alcanzar fines que no sean el de conocer más y entender mejor. Eso es conocimiento teórico en el sentido más amplio. En un sentido más estrecho es teórico sólo el conocimiento estructurado coherentemente en un cuerpo que permita la predicción o al menos la explicación de datos o fenómenos.

Llamémosle *epistemología* a la rama puramente teórica de la teoría del conocimiento. La epistemología trata de desarrollar un cuerpo de conocimientos (un *cuerpo*, nótese, y no sólo una aglomeración).

Hilary Putnam, *Reason, truth, and history* (London: Cambridge University Press, 1981)

Robert Nozick, *Philosophical explanations* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1981)

Barry Stroud, *The significance of philosophical skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984)

P. F. Strawson, *Naturalism and skepticism* (New York: Columbia University Press, 1985)

Donald Davidson, "A Coherence theory of truth and knowledge," en Kant oder Hegel? compilación de Dieter Henrich (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983) 423-438. Véase también "Empirical Content," en Grazer Philosophische Studien 16/17 (1982) 471-489, donde Davidson traza con lujo de detalles el telón de fondo de su teoría del conocimiento. En eso se asemeja a la geometría, a la psicología y a la historia antigua. El hecho de que sea posible distinguir como lo hemos hecho entre conocimiento práctico y conocimiento teórico no significa por cierto que éstos se hallen aislados herméticamente el uno del otro. Fácilmente se deriva conocimiento práctico de ciertos cuerpos de conocimiento teórico: de conocimiento teórico que especifique relaciones causales, por ejemplo. Pero no basta cualquier conocimiento teórico para rendir conocimiento práctico. Se necesita conocimiento teórico relacionado de forma pertinente y conocida con fines y necesidades humanas y con materiales y habilidades asequibles a los seres humanos.

Cada capítulo de la metodología, de la teoría del conocimiento práctico, ha de ser un manual dirigido a la adquisición de algún tipo específico de conocimiento. Y cualquier tal manual consistirá de reglas que faciliten alcanzar conocimiento de este tipo.

La epistemología (en sentido estrecho: la rama puramente teórica de la teoría del conocimiento), por contraste, especifica datos o realidades acerca de la naturaleza, condiciones, o extensión del conocimiento humano, sin importarle si esos datos o realidades se suman o no a cualquier manual para la obtención de aquello cuyas naturaleza, condiciones, o extensión ella especifica.

En su teoría del conocimiento, Descartes procura conocimiento de antes categorías. Su obra *Reglas para la dirección del espíritu* atañe principalmente a la metodología, tal y como lo sugiere su título, y provee reglas (estrategias heurísticas) para llegar a la verdad y evadir el error. Pero hasta esa obra nos dice algo acerca de la naturaleza del conocimiento: "La ciencia en su totalidad es cognición verdadera y evidente", como traduzco la primera oración bajo la Regla II. Además, también especifica esa obra condiciones del conocimiento: para este se requiere o bien la intuición racional o bien la deducción partiendo de lo intuitivo. (Véanse aquí los comentarios bajo la Regla III). Estas reflexiones también las considera Descartes medios de ayuda para el aspirante a conocer, como lo sugiere su lugar en un manual con semejante título, y como lo sugiere también hasta su propia formulación. Así, concluye Descartes su discusión sobre la intuición y la deducción como las condiciones del verdadero conocimiento diciendo: "Estos dos *métodos* son las mas seguras *rutas* hacia el conocimiento, y la mente no debe admitir ninguna otra". (El énfasis es mío en ambos casos).

Las primeras dos *Meditaciones*, por contraste, se entregan a determinar la verdadera extensión de nuestro supuesto conocimiento, proyecto éste de la epistemología teórica. Pero en meditaciones posteriores Descartes adopta un *tercer* proyecto con respecto al conocimiento, un proyecto que no es el de desarrollar un manual metodológico y que tampoco es el de desarrollar alguna explicación general de la naturaleza, las condiciones y la extensión del conocimiento humano. Habiendo demostrado en las meditaciones tempranas lo estrecha que resulta la extensión del verdadero conocimiento cuando se compara con la amplitud del conocimiento que nos atribuimos, Descartes pretende reconquistar el territorio perdido al escéptico. Como que ya para entonces él supone haber establecido lo que se requiere para el conocimiento verdadero -intuición o deducción- por tanto cree ver claramente lo que se requiere para alcanzar su fin. Necesita por supuesto intuir o deducir cada elemento de esos cuerpos de creencia ordinaria sitiados por el escéptico; o al menos necesita, con más modestia, demostrar cómo en principio se podría realizar tal proyecto con suficiente ingenio, diligencia y perseverancia.

Los filósofos a menudo titubean en su forma de enfocar la teoría del conocimiento entre la concepción práctica y la teórica. Considérese por ejemplo la "Introducción" de Ernest Nagel y Richard Brandt a su excelente antología, *Meaning and Knowledge*, cuyo segundo párrafo reza así:

"Según leemos la historia de las teorías del conocimiento de la filosofía Occidental, la mayoría de ellas se desarrollaron como *críticas generalizadas de opiniones vigentes sobre lo que constituye conocimiento* [1], y pueden interpretarse como tantas propuestas de *políticas para obtener creencias al menos confiables si no completamente ciertas* [2] .

Tales críticas se emprendieron en algunos casos para localizar y eliminar fuentes específicas de error en juicios perceptuales y de otros tipos, y en algunos casos para proveer un fundamento comprensivo para el ajuste de creencias tradicionales a innovaciones científicas y sociales, y en muchos casos simplemente para satisfacer la curiosidad teórica acerca del poder de la razón humana. De todos modos, cualesquiera que hayan sido los propósitos específicos de las teorías del conocimiento que nos entrega la historia, compartimos la concepción a la cual sus autores se adherían: la tarea central de la epistemología es la de proveer una *crítica generalizada de las bases que se brindan, en apoyo de los que se considera conocimiento* [3], construyendo una *teoría sistemática de los principios en base de los cuales puede determinarse apropiadamente el valor de verdad de los enunciados* [4], tanto como la justificación racional de esos principios. Una teoría del conocimiento concebida así no es distinguible de una *teoría de lógica que sea lo suficientemente general como para tener pertinencia no sólo con respecto a la validez formal de argumentos. sino también a la base sobre la cual han de juzgarse favorablemente supuestos casos de conocimiento, ya sea como casos de verdadero conocimiento. o como casos de creencia probable o razonable* [5].

Cinco caracterizaciones distintas de la teoría del conocimiento se distinguen así: dos parecen prácticas, dos teóricas, y una ambigua.

Es necesario captar con firmeza la diferencia entre las dos concepciones: la práctica y la teórica. Pero una vez captada esa diferencia, se pueden quizá *conectar* ambas concepciones por medio de la siguiente explicación "metodológica" de lo que es creencia justificada.

[M] Una creencia está justificada (es razonable, etc.)
si y sólo si es obtenida o sostenida por medio del
uso apropiado de un método o manual adecuado.

(De acuerdo con mi diccionario, un "método" es "un procedimiento racional para llegar al conocimiento de la verdad". Compárese la palabra 'órganon', que en inglés significa "instrumento para obtener conocimiento; específicamente: un cuerpo de principios de investigación científica o filosófica.")

¿Qué formas adoptarían las reglas de una metodología? Una metodología podría contener reglas de al menos dos tipos fundamentales: (a) *reglas indirectas*: aquellas que nos ayudan en la búsqueda del conocimiento o de la creencia verdadera, aunque no nos digan exactamente qué hemos de creer en circunstancias dadas; (b) *reglas directas*: aquellas que sí nos dicen qué debemos creer, o al menos qué podemos creer, en circunstancias dadas.

"¡Mántegase sobrio!" sería una regla indirecta. Por contraste, el ejemplo *par excellence* de regla directa Cartesiana lo es desde luego: "Si una proposición P es clara y distinta,

¡acepte P!" (Nótese, sin embargo, que la gran mayoría de las reglas de Descartes en sus *Reglas para la dirección del espíritu* son indirectas.)

Cualquier manual metodológico que ayude a explicar lo que es justificación (como lo hace la explicación M citada más arriba) tiene desde luego que incluir no sólo reglas indirectas sino también reglas directas. Y sin duda el uso "apropiado" requerido por M es un uso de tales reglas que incluye que las mismas se *acepten* por el usuario. No se llega a conocimiento verdadero si uno sólo se ajusta a las reglas por despecho a alguien o por hacer un chiste. Además, para ser "apropiado", para dar conocimiento, seguir tales reglas no puede ser arbitrario o irracional, sino que debe reflejar su aceptación justificada.

La forma más general de una regla ha de ser algo así como esto:

En condiciones C, uno ha de realizar X. [R]

Y las condiciones para seguir una regla tal con aceptación justificada en una ocasión t son al parecer las siguientes:

- (a) Aceptar R con justificación pertinente
- (b) Saber que uno está en condiciones C
- (c) Realizar X
- (d) (c) debido a (a) y (b)

(Todo, por supuesto, en ocasión t.)

Pero ahora la explicación metodológica M de lo que es la justificación epistémica luce viciosamente regresiva o circular; y esto por dos razones. *Primero*, de dónde sale la justificación que se necesita para aceptar las reglas que se usan? *Segundo*, saber que se está en condiciones C requiere la creencia justificada de que se está en condiciones C. ¿De dónde sale no justificación?

B. Escepticismo

Se puede reaccionar de diversas maneras a nuestra incómoda situación. Puede uno, por ejemplo, acomodarse lo mejor posible a lo que se acepta con resignación por su supuesta inevitabilidad: "El conocimiento yace inevitablemente más allá de nuestro alcance, y siempre tendremos por tanto las manos vacías, por lo cual lo mejor y más razonable es cruzarse de brazos. El escepticismo es la única opción razonable. Además, tiene la ventaja de que, apagando la sed de saber, nos acerca a la ataraxia." ¿Qué decir acerca de esto?

Comencemos con el más radical de los escepticismos posibles, el Mal. ¿Qué se requiere para ser un escéptico total? No basta con no comprometerse ni con la afirmativa ni con la negativa con respecto a toda cuestión. Pues el que se da un golpe en la cabeza y cae en amnesia total no es por ello escéptico, como tampoco lo es el que por

capricho o arbitrariamente aprieta un botón que le quita toda creencia, ni tampoco el que por simple decisión arbitraria abandona toda creencia. Aparentemente hay que suspender el juicio de cierta manera, sobre cierta base, o con cierta raíz causal. Pero ¿qué forma, base o raíz es la que se requiere? Mas específicamente: ¿qué forma, base o raíz puede tener la actitud propia de suspender el juicio sobre toda cuestión, para que eso pueda concebiblemente convertirlo a uno en escéptico total pero también con alguna posibilidad, por remota que sea, de ser razonable en su escepticismo?

Ya que la suspensión total del juicio no es intrínseca y obviamente razonable *per se*, o en sí misma, para que sea razonable tendrá que estar basada en razones o al menos en alguna razón. Pero para basar una decisión o actitud o creencia en alguna razón de tal modo que lo basado resulte así razonable, se necesita alguna creencia razonable que establezca conexión entre la actitud (decisión, etc.) en cuestión y lo que la hace razonable. Como el escéptico total no puede tener ninguna tal creencia razonable, se queda él por tanto sin esperanza alguna de ser razonable en su actitud de total suspensión de juicio.

Quizá se alegue que aunque el escéptico total pierda toda base de razón una vez que adopte la suspensión total, aún así puede retener la justificación que tiene en el momento en que adopta su total suspensión de juicio. Su situación es como la de un suicidio justificado, y en efecto el escéptico total es una especie de suicida intelectual. ¿Le permite este razonamiento al escéptico total la coherencia justificatoria?

¿Se la permite al menos hasta el punto en *que* un suicida justificado puede retener *post modum* similar justificación?

Veamos los pormenores de la situación del futuro escéptico total en el momento preciso de su decisión. Para decidir y llevar a cabo razonablemente su suicidio intelectual, el escéptico en ese momento necesita alguna base racional. Pues esa actitud que se le presenta a él en ese momento para su consideración, la de suspender el juicio totalmente con respecto a toda cuestión, no es intrínseca y obviamente una actitud razonable *per se*, sin al ayuda de ninguna consideración a su favor. Para que sea razonable adoptarla se necesita por tanto de alguna consideración en su favor. Pero para obtener una justificación de esa manera no puede sacarse tal consideración arbitrariamente de algún sombrero mágico. Se necesita alguna consideración que uno acepte con justificación que considere razonable. Como mínimo, tiene uno que aceptar esa consideración con verdadera justificación razonable, considérela uno tal o no. Por lo tanto, para que sea razonable la suspensión total del juicio, tiene uno que poseer aquello cuya posesión le ha llegado a parecer imposible, por lo cual se contempla dicha total suspensión del juicio. No podrá ser la mera frustración repetida en la búsqueda de la creencia razonable lo que justifique la suspensión total. Tendrá uno por lo menos que

recordar algunas o muchas de tales frustraciones, o tendrá uno que "*darse cuenta*" de algún otro modo de tales repetidas frustraciones, o tendrá uno al menos que creer razonablemente haber tenido tales frustraciones. Pero así se sugiere una vez más la necesidad de creencia razonable para que sea razonable la suspensión total del juicio. En cierto sentido por tanto el escéptico total se autorrefuta. Pues su éxito requiere que exista aquello por lo que desespera y que lo lleva a su extremismo desmedido.

Un escepticismo más medido lo es el *super-radical*, según el cual sólo se debe aceptar lo aparente *per se*, lo que se nos presenta como cierto sin necesidad de razonamiento alguno. Lo que pasa con el escepticismo super-radical es que su recomendación (de que sólo se debe aceptar lo aparente *per se*) no satisface su propio requisito. Por tanto se declara este a sí mismo inaceptable, por lo cual resulta incoherente consigo mismo.

Eso nos trae por fin al escepticismo más influyente en la filosofía moderna, el *radical* que parte de una concepción racionalista de la naturaleza y las condiciones del conocimiento. Se nos dice que sólo es conocimiento cierto aquello que se cree, o bien porque se presenta como intrínsecamente obvio *per se*, sin necesidad de razonamiento alguno, o bien porque se establece por deducción lógica que toma como punto de partida sólo lo que es intrínsecamente obvio *per se*. ¿Qué decir acerca del escepticismo radical?

Nótese primero que ni el escepticismo radical ni siquiera el super-radical es todo lo radical que requiere la explicación metodológica (M) de lo que constituye creencia justificada. Sólo el escepticismo total es compatible con esa explicación. Y el escepticismo total es incoherente, pragmáticamente incoherente, como hemos visto, pues no existe la más remota posibilidad de que se adopte el mismo racionalmente, con coherencia propia. Para retener aunque sea la posibilidad de coherencia racional, por lo tanto, ya sabemos el merecido del escepticismo total y por extensión a su vez de la explicación metodológica (M) de creencia justificada. Hasta el mínimo de creencia justificada y razonable que admite el escepticismo super-radical requiere ya una concepción más liberal de lo que es la creencia justificada. Pues tal escepticismo admite que se está justificado en creer lo que se presente como intrínsecamente obvio *per se*. Y este presentarse algo a uno como intrínsecamente obvio *per se* no necesita resultar de que uno aplique ningún manual metodológico ni nada que se parezca. Cuando algo se le presenta a uno así, el papel propio puede ser pasivo, uno no necesita haber tomado ninguna acción, ni siquiera ninguna acción intelectual, uno no necesita haber sometido nada a ninguna prueba. La justificación en este caso no necesita derivarse de ningún proceso justificatorio que nadie ni siquiera uno mismo haya originado. La justificación se da en ese caso porque uno satisface ciertas condiciones, sin que sea necesario que

satisfaga esas condiciones por voluntad propia, y sin que sea ni siquiera necesario que esté consciente de que las satisface. De ahí la importancia de distinguir como lo hemos hecho entre la "metodología" y la "epistemología," entre la rama práctica y la rama teórica de la teoría del conocimiento. Y de ahí también la importancia de reconocer con nitidez y firmeza que la epistemología no *necesita* basarse en la metodología de la forma propuesta por la concepción metodológica (M) de lo que constituye creencia justificada o razonable.

Hemos rechazado por incoherente la concepción metodológica (M), y el escepticismo desmedido que con ella concuerda, *el total*. Y hemos rechazado, también por incoherente, un escepticismo más medido, pero aún así excesivo, el *super-radical*, el que acepta sólo lo aparente per se. Queda por considerar el más interesante y plausible de los escepticismos históricos, el que tanto preocupó a Descartes, el *La. dical* el que acepta sólo la intuición y la deducción como **rutas al saber*.'

A menudo se nos dice que el escepticismo radical es irrefutable. Pero el que así nos dice ya es escéptico, al menos en principio, y desde luego que partiendo de semejante principio no será posible tal refutación. Veamos por nuestra propia cuenta.

Para considerar el escepticismo radical es importante tener en cuenta un principio que apodaré Pirrónico:

(PP) Si una creencia no es ni más ni menos razonable que la creencia opuesta (su negación), entonces lo más razonable sobre ese tema es suspender el juicio y no adoptar ni la creencia original ni tampoco la opuesta.

Para iluminar este principio no hay ejemplo mejor que uno ya usado por los escépticos de la antigüedad: la creencia de que el número total de estrellas en el firmamento es par no es para ninguno de nosotros ni más ni menos razonable que la creencia opuesta de que es Impar. Por lo tanto, nuestra actitud más razonable sobre ese asunto, según el principio Pirrónico, es la de suspender el juicio. Para algunos escépticos de la antigüedad exactamente el mismo razonamiento se aplica a un sinnúmero de asuntos. Su escepticismo es muy radical. El principio Pirrónico es importante para todo este tema del escepticismo. No lo perdamos de vista.

Otro principio también importante lo es el de "coherencia vital":

(PCV) Si uno cree que actuar de cierta forma o ser de cierta manera no es razonable (es irracional, incorrecto, malo, etc.) pero uno aún así actúa de esa forma o es de esa manera, uno cae así en incoherencia en su vida, en incoherencia vital.

Por ejemplo, si uno cree que ser impulsivo es malo pero sigue siendo así a sabiendas, cae en incoherencia vital. En ese caso la incoherencia involucra un estado psicológico -ser impulsivo- pero en otros casos puede darse incoherencia con respecto a un estado físico: digamos, tener muchos kilos de sobrepeso. Si yo pienso que ser grueso

es malo pero sigo siendo obeso, entonces caigo en incoherencia vital. Y se puede finalmente desde luego caer en tal incoherencia con respecto a una acción en un momento dado: digamos, comer unas nueces que están delante de uno.

Todo ser humano que acepte el escepticismo radical cae inevitablemente *en* incoherencia vital. Pues tendrá que seguir creyendo un sinnúmero de cosas que según su escepticismo no es razonable (correcto, bueno, racional) que crea. De eso estoy seguro, al menos en mi propio caso. ¿Qué responde el escéptico? Podemos imaginarnos por lo menos cinco objeciones del escéptico:

(a) *"Es urca petitio contra el escéptico suponer oye él (y la gente en general) retiene sus creencias normales aún después de adoptar el escepticismo. ¿Cómo logramos saber eso?"*

Réplica: Pero no es necesario pronunciarnos sobre el problema del conocimiento del prójimo si nos restringimos cada uno a su propia persona. Procediendo así, yo al menos me declaro bien seguro de que no podría abandonar la gran mayoría de mis creencias de la vida diaria. Por lo tanto, si yo adoptara el escepticismo radical caería en la incoherencia vital. Y eso es todo lo que necesito yo para tener un argumento, una razón *prima facie* en contra del escepticismo radical. Si no quiero incurrir en la acusación de *petitio*, por parte del escéptico, no puedo suponer que lo mismo sea cierto de ustedes, pero si puedo invitar a todo el que me entienda a que considere su situación como lo he hecho yo, a ver si no tiene el mismo resultado.

Notas

1. Véase, de Mario Bunge, "El realismo científico" en Arbor, vol. CXXXI no 473 (mayo de 1985) 13-40
2. Saul Kripke, Wittgenstein on rules and private language (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982)